

Marek Baran\*

## Wokół socjopragmatycznej typifikacji profili komunikacyjnych

### 1. Tytułem wstępu

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu możliwe jest określenie dominującego stylu komunikacji danych społeczności językowych. Czerpiąc ze zdobyczy metodologicznych i interpretacyjnych etnografii komunikacji, lingwistyki interakcyjnej oraz kontrastywnej pragmatyki językoznawczej, postaram się zestawzić dwa dominujące podejścia badawcze, wykazując, że oprócz klasycznej tezy interakcyjnej, akcentującej sytuacyjny i kontekstowy wymiar konfigurowania ról komunikacyjnych, zasadne wydaje się ujmowanie wymiany werbalnej również w kategoriach konwencji socjokulturowej przypisanej danym społecznościom językowym. Tym samym moją ambicją będzie wyodrębnienie określonych parametrów typologicznych pozwalających na typifikację<sup>1</sup> socjopragmatycznie ujmowanych profili komunikacyjnych.

Już we wstępnej części studium wydaje się konieczne odniesienie do pewnego wyboru terminologicznego, który zresztą ma nie tylko charakter denominacyjny, lecz także świadczy o obranej preferencji badawczo-interpretacyjnej. Otóż w artykule zestawiać będę określone wyznaczniki praktyk komunikacyjnych (głównie konwersacyjnych) danych społeczności językowych. I to właśnie «społeczność językowa», jako termin inspirowany angielskim *speech community* czy hiszpańskim *comunidad de habla*, a nie «język» (zwłaszcza w ujęciu

---

\* Katedra Filologii Hiszpańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236, Łódź

<sup>1</sup> Termin „typifikacja”, w odróżnieniu od zapewne częściej używanej w normatywnej polszczyźnie „typologii”, wydaje się dobrze oddawać dynamiczność procesu, o którym piszę. Nie zamierzam proponować określonej, statycznej typologii profili komunikacyjnych; moim celem jest raczej wskazanie na możliwe «pola obserwacji», które mogłyby stanowić podstawę tworzenia takiej typologii. W pełni świadomie odwołuję się, więc, właśnie do pojęcia typifikacji (używanego zresztą również w socjologii, etnografii, naukach o komunikacji i w architekturze).

systemowym), będzie moim podstawowym odniesieniem. Wychodzę tym samym z założenia, iż komunikacyjny uzus nie może być przypisywany jakimś monolitycznie pojmowanym grupom językowym. Sam fakt używania tej samej odmiany językowej nie musi, w moim przekonaniu, prowadzić do identycznych czy choćby zbieżnych cech typologicznych, które wydziela się na poziomie analizy etnolingwistycznej i socjopragmatycznej. Tym samym np. różne odmiany diatopiczne hiszpańszczyzny czy angielszczyzny nie muszą odpowiadać tym samym «stylom komunikacyjnym», choć, co zrozumiałe, trudno wykluczyć podobieństwa (nawet znaczne) w określonych obszarach werbalnego uzusu.

## 2. Styl komunikacyjny: interakcjonizm *vs* hipoteza socjopragmatyczna

Zgodnie z założeniami analizy konwersacyjnej, komunikacja werbalna odbywa się poprzez nieustanne, interakcyjne negocjowanie ról oraz konfigurowanie struktur językowych, które właśnie w interakcji i poprzez interakcję zyskują swą funkcjonalną wartość. Klasycznie pojmowane czynniki socjolingwistyczne i pragmatyczne, w tym wiek, płeć, status interlokutorów, szeroko ujmowany kontekst sytuacyjny wraz z intencjonalnością podjętych działań słownych odgrywają w tym wypadku niebagatelną rolę, stanowiąc podstawę wszelkiego rodzaju działań interpretacyjnych. Komunikacja jest ujmowana w tym wypadku przede wszystkim w kategoriach «interpersonalnej synchronizacji», której podstawą jest choćby nieustanne definiowanie (i redefiniowanie) reguł interakcji.

Nie odrzucając zasad interakcyjnej koordynacji i synchronizacji, można przywołać hipotezę socjopragmatyczną, w świetle której nieustanna, funkcjonalna aktualizacja struktur i mechanizmów językowych może być również rozpatrywana w oparciu o określone przesłanki socjokulturowe, mające charakter konwencji dominującej w danej społeczności językowej. Obserwacja dającej się zarejestrować regularności użycia danych konstrukcji czy mechanizmów językowych w określonych sytuacjach komunikacyjnych wydaje się wskazywać na określony stopień preferencji werbalno-interakcyjnych, które to rozpatrywać można nie tylko na poziomie indywidualnym, lecz także bardziej ogólnym, przypisanym danej społeczności językowej. W ten sposób to, co Kerbrat-Orecchioni (1996: 14) określa jako *gestion communicative* («komunikacyjne zarządzanie»), leży u podstaw wyodrębnienia pewnych, co istotne, systematycznie wykorzystywanych środków i mechanizmów językowych, za pomocą których partnerzy w komunikacji nadają określoną strukturę swoim wypowiedziom, podtrzymują komunikacyjny kontakt czy też rozwiązują sytuacje potencjalnie zagrażające goffmanowsko pojmowanej «twarzy». Tego rodzaju, powtórzmy, nie tylko pragmatyczna, ale także socjopragmatyczna obserwacja pozwala na wydzielanie użyć rutynowych, w określony sposób regularnych, w codziennej komunikacji członków danej społeczności. Użycia

te pozwalają sądzić, że istnieją określone komunikacyjne preferencje motywowane z kolei podzielanym przez daną społeczność systemem wartości. Poszczególne społeczności językowe tworzą więc w sposób samoistny i naturalny pewne profile komunikacyjne tożsame zasadniczo z dominującym (w znacznym stopniu także modelowym) sposobem autoprezentacji i interakcyjnym działaniem. W tak nakreślonej perspektywie, kategorie pragmatyczne mogą być konceptualizowane jako swoiste rodzaje schematy działań komunikacyjnych, poprzez które kształtują i przejawiają się relacje społeczne. Socjokulturowo postrzegana *praxis* z jednej strony determinuje komunikacyjny uzus, a z drugiej, poprzez komunikacyjne praktyki, zyskuje swą właściwą, funkcjonalną wartość. Kategorie pragmatyczne, pozostając ciągle elementami językowego kontinuum, nabywają z kolei określonego wymiaru operacyjnego, modelując zachowania i postawy komunikacyjne interlokutorów działających w danych sytuacjach.

Analiza profili komunikacyjnych czerpie bez wątpienia z założeń pragmatyki o charakterze kontrastywnym i konfrontatywnym, określanej często jako pragmatyka interkulturowa (bądź też transkulturowa). I tak, badania porównawcze sposobów formułowania aktów mowy funkcjonujących w różnorodnych społecznościach językowych czy też analizy strategii grzeczności językowej aktualizowane w poszczególnych wspólnotach komunikacyjnych wydają się wskazywać, że systemy kulturowe nie różnią się zasadniczo jeśli chodzi o typ wartości, które to manifestują swą obecność na poziomie konstruowania społecznego uniwersum. Tym, co w istocie różnicuje poszczególne społeczności, jest zakres ich oddziaływania oraz specyficzna dla danej kultury relacja (często o charakterze hierarchicznym) pomiędzy poszczególnymi elementami. Hernández Sacristán (2003: 39–44) ujmuje wspomniane wcześniej wartości w dwóch blokach (*ciągłość vs nieciągłość*)<sup>2</sup>, które z kolei zestawiają antagonistyczne elementy ogólnego, socjokulturowo ujmowanego poziomu komunikacji. Dynamika relacji interpersonalnych, stanowiąca oczywiście część szeroko rozumianej dynamiki społecznej, może w ten sposób podlegać w większym lub mniejszym stopniu<sup>3</sup> następującym zasadom:

- a) harmonii przeciwstawionej rywalizacji<sup>4</sup>;
- b) solidarności przeciwstawionej zasadzie nieingerencji<sup>5</sup>;

---

<sup>2</sup> W wersji oryginalnej: «continuidad» vs «discontinuidad».

<sup>3</sup> Zwróćmy w tym wypadku uwagę na sugerowaną gradację stopnia aktualizacji poszczególnych wartości (nie chodzi o przeciwstawianie poszczególnych zasad w terminach absolutnych).

<sup>4</sup> Chociażby strategiczne, konwersacyjne wyrażanie zgody i niezgody może podlegać różnym uwarunkowaniom socjokulturowym; stopień zakładanej werbalnej (a więc tylko komunikacyjnie manifestowanej) jednomysłności związany jest w ten sposób z mniejszą bądź też większą reprezentatywnością zasady harmonii.

<sup>5</sup> W określonych wypadkach uniwersalistycznie odbierana zasada komunikacyjnego współdziałania musi uwzględniać np. zakres jednostkowej autonomii (nie zapominajmy, że pojęcie «interakcyjnego terytorium» konceptualizowane jest w sposób niejednorodny. W dalszej części studium odniosę się do tej kwestii w sposób bardziej szczegółowy).

- c) autentyczności przeciwstawionej ceremonialności<sup>6</sup>;
- d) afektywności przeciwstawionej regule powściągliwości<sup>7</sup>;
- e) wolności przeciwstawionej obligatoryjności (przestrzegania określonych norm)<sup>8</sup>.

Zestawiając poszczególne wartości należy wyraźnie podkreślić, że skala preferencji, dająca się zaobserwować w komunikacyjnym uzusie, może podlegać znacznym modyfikacjom w konkretnych sytuacjach interakcyjnych. Stąd też ze względu na określone strategiczne cele danego aktu reguła postrzegana globalnie jako nadrzędna może ustępować miejsca zasadzie pozostającej z nią w opozycji.

Ta dość ogólna delimitacja społeczno-interakcyjnych wartości, którym podlega komunikacja, może znaleźć cenną konkretyzację w teorii «etosu komunikacyjnego», ściśle powiązanej z próbą socjopragmatycznego opisu profili komunikacyjnych. Zgodnie z założeniem francuskiej szkoły interakcyjnej, Kerbrat-Orecchioni (1994, 2005), społeczności językowe mogą być rozróżniane także w oparciu o kształtowane poprzez nie «etnolekty», tożsame w dużej mierze właśnie z dominującym stylem interakcji. U podstaw wydzielania poszczególnych etnolektów leży przekonanie, że pewne dające się zaobserwować w codziennej komunikacji normy i użycia form językowych, rutynowe zachowania konwersacyjne, formułowane i zestawiane<sup>9</sup> w określony sposób akty mowy podporządkowane są określonemu mechanizmowi koherencji, który to właśnie wskazywać może na istnienie pewnego preferowanego stylu interakcji. Rekonstrukcja tego ostatniego, zgodnie z ujęciem metodologicznym zaproponowanym przez Kerbrat-Orecchioni (2005: 304–307), zasadza się na obserwacji (i późniejszej interpretacji) faktów i zdarzeń językowych rozpatrywanych zasadniczo za trzech poziomach. Są nimi:

<sup>6</sup> Stopień rytualizacji wymiany werbalnej nie jest, co zrozumiale, tożsamy we wszystkich społecznościach językowych.

<sup>7</sup> Emotywizacja działań komunikacyjnych (do której powrócę również w sposób bardziej pogłębiony) podlega bez wątpienia określonemu skryptom kulturowym. Werbalne i parawerbalne kody wraz z wyznacznikami o charakterze proksemicznym świadczą o niejednorodnym stopniu przyzwolenia na eksterioryzację uczuć i emocji.

<sup>8</sup> Istnienie pewnych norm społecznych, działających często jako schematy zachowań interakcyjnych, nie wyklucza określonego «marginesu odstępstw». Ten ostatni może być wąski bądź szeroki i do tego bardzo różnie wartościowany.

<sup>9</sup> Niewątpliwie, klasyczna typologia aktów mowy znajduje swoje cenne uzupełnienie w klasyfikacjach o charakterze porównawczym i interkulturowym. Wspominając o «zestawianiu» (czy też współistnieniu) określonych aktów mowy, warto zdać sobie np. sprawę, iż w przypadku społeczności hiszpańskojęzycznych Półwyspu Iberyjskiego w sposób niemalże rutynowy pożegnanie łączy się z życzeniem, które to zresztą, przynajmniej z punktu polskojęzycznego odbiorcy, postrzegane być może także w kategoriach rady. Sekwencje typu: *Venga, hasta luego, y cuidate mucho* [dosłownie, *No dobra, na razie, i uważaj na siebie*]; *Adiós, ¡y no corráis!* [*Do widzenia, i nie jedźcie za szybko*] są bardzo regularne. Więcej na temat interkulturowej typologii aktów mowy piszą m.in. Miquel (2004) i Kerbrat-Orecchioni (2000; 2001).

(1) Poziom powierzchniowy, w obrębie którego wyróżnia się struktury i mechanizmy szczególnie istotne z punktu widzenia socjokulturowego funkcjonowania danej społeczności językowej. Należy tu uwzględnić chociażby tzw. słowa kluczowe, nominalne i pronominalne formy adresatywne, modele formułowania aktów mowy, formuły konwersacyjne o znacznym stopniu konwencjonalizacji, a także określone zachowania proksemiczne.

(2) Poziom pośredni, który pozwala na wydzielenie operatorów, mechanizmów i strategii komunikacyjnych, które – choć różne z typologicznego punktu widzenia – wydają się tożsame ze względu na socjokulturową praktykę.

(3) Poziom *makro* (determinujący określony «dominujący styl interakcji»): właściwy ostatecznej interpretacji zebranych danych, kiedy wiąże się je z wartościami socjokulturowymi przejawiającymi się w zachowaniach społecznych.

### 3. Profile komunikacyjne – elementy opisu

Próba typologicznego ujęcia profili komunikacyjnych, powiązana ściśle z dążeniem do ustalenia swoistego rodzaju dominanty interakcyjnej ujmowanej w kategoriach językowych, społecznych i kulturowych, podejmowana była wielokrotnie. Już Leech (1983) proponował pojęcie «retoryki interpersonalnej», wskazując potrzebę wyodrębniania określonego stylu komunikacji członków poszczególnych społeczności językowych. Styl ów miał być odbiciem socjokulturowych wartości szczególnie relewantnych dla danych grup etnicznych. Jeszcze wcześniej, Hall (1976) w ramach *cross-cultural studies* rozróżniał pomiędzy «kultuрами wysokiego i niskiego kontekstu» (*high // low cultures*): te pierwsze (utożsamiane głównie z obszarem Azji Wschodniej) miały hołdować zasadom takim jak: poszanowanie hierarchii, uznanie roli grupy, społeczna harmonia, poszukiwanie zgody, podczas gdy drugie (Europa i w znacznej mierze Stany Zjednoczone) akcentować miały niezależność, indywidualizm, ekspresywność, interakcyjną solidarność i wyraźną zgodę na konfrontację traktowaną jako wyraz zaangażowania w procesy społeczne. Inna reguła podziału wynika z zapewne najbardziej rozpowszechnionej dzisiaj teorii grzeczności językowej. I tak, zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Brown i Levinsona (1978, 1987), społeczności językowe klasyfikowane są wedle mniejszej lub większej skłonności do wykorzystywania strategii «grzeczności pozytywnej» (ukierunkowanej na okazywanie i podkreślanie solidarności, bliskości i życzliwości w stosunku do partnerów w komunikacji), albo też «grzeczności negatywnej» (odpowiadającej, *grosso modo*, poczuciu niezależności, wolności i integralności własnego „ja”, nienaruszaniu dogodnego dla partnera dystansu<sup>10</sup>).

<sup>10</sup> Co z kolei w interakcji objawiać się może np. poprzez skonwencjonalizowane sposoby pośredniego wyrażania prośb czy sądów. Zauważmy, iż w obrębie analiz interkulturowych naj-

Dominująca **koncepcja grzeczności językowej**<sup>11</sup> może stanowić, bez wątpienia, jeden z elementów typologicznych będących u podstaw wyróżniania i charakteryzowania etnolektów. Parametry, do których odniosę się poniżej, mogłyby być oczywiście rozpatrywane w obrębie językoznawczo pojmowanej grzeczności; ich odrębne potraktowanie zdaje się jednak mieć tę zaletę, że pozwala na opisowe oraz interpretacyjne klasyfikacje wykraczające poza jedynie dychotomiczny podział. Proponuję więc, by wśród parametrów służących socjopragmatycznej typyfikacji profili komunikacyjnych znalazły się również:

- ilościowa i jakościowa waga słowa;
- koncepcja relacji międzyludzkich;
- koncepcja jednostki;
- stopień rytualizacji i
- interakcyjnie ujmowana emotywność<sup>12</sup>.

Definiowanie etnolektów poprzez **ilościową i jakościową wagę słowa** zakłada pragmatyczne, a zarazem socjo- i etnolingwistyczne, wartościowanie miejsca, jakie w komunikacji przypisuje się słowu i milczeniu. Co istotne, oba elementy traktowane są w tym wypadku jako składniki komunikacyjnego działania (milczenie w żaden sposób nie jest więc tożsame z leksykalnie definiowaną ciszą). Interakcyjnie rozpatrywana *verbosity* w sposób niemal naturalny wydaje się odsyłać do antropologicznego konceptu «fatycznej wspólnoty» Bronisława Malinowskiego (1923). Ta niemal normatywna zasada rządząca ludzkim współdziałaniem komunikacyjnym wydaje się krystalizować poprzez mechanizmy, które nie zawsze są zbieżne z punktu widzenia międzykulturowych porównań. O ile europejski Zachód wydaje się hołdować zasadzie «Mów», «Unikaj milczenia», o tyle w innych kręgach kulturowych przyzwolenie na milczenie wydaje się dużo

częściej wskazuje się na przewagę grzeczności pozytywnej wśród społeczności słowiańskich i śródziemnomorskich. Społeczności anglosaskie mają, z kolei, sytuować się po stronie grzeczności negatywnej, przypisując szczególną rolę zasadom powściągliwości, antydogmatyzmu i poszanowaniu terytorium interlokutora. Nie zapominajmy, że same terminy «grzeczność pozytywna» / «grzeczność negatywna», w przypadku teorii Brown i Levinsona (1978, 1987) nie wprowadzają żadnego elementu wartościującego; «grzeczność pozytywna» z punktu widzenia *face-work* może np. oznaczać często bardzo bezpośrednie, by nie powiedzieć naruszające terytorium współ rozmówcy strategie interakcyjne.

<sup>11</sup> Choć nie brak, jak dobrze wiadomo, jej zagorzałych krytyków. Jednym z najczęściej formułowanych zarzutów wobec teorii Brown i Levinsona (1978, 1987) jest nazbyt pesymistyczna, właściwie jednokierunkowa wizja ludzkiej komunikacji, w której to właściwie wszelkie nasze zachowania stanowią potencjalne zagrożenie twarzy. Polskojęzyczny, pogłębiony przegląd różnorodnych teorii grzeczności językowej, także tych poprzedzających koncepcję Brown i Levinsona, prezentuje opracowanie prof. J. Linde-Usiekniewicz (2007: 15–35) zawarte w pracy zbiorowej pod red. M. Marcjanik *Grzeczność na krańcach świata* (2007).

<sup>12</sup> Zaproponowane elementy są modyfikacją modelu wyodrębnionego przez Kerbart-Orechioni (1994: rozdział II). Bardziej szczegółowy opis poszczególnych kryteriów typologicznych znaleźć można w mojej pracy z 2010 roku (Baran, 2010); jego syntetyczną, polską wersję zawiera także studium opublikowane w 2012 (Baran, 2012).



większe. To ostatnie – podkreślmy to raz jeszcze – w przypadku socjopragmatycznej typifikacji profili komunikacyjnych, nie jest związane z jakąś jednostkową, sytuacyjną strategią komunikacyjną, a postrzegane jest raczej w kategoriach ogólnego czynnika regulującego zachowania interakcyjne. Prace Morsbach (1988), Lebra (1987) czy Mateu Serra (2003), nie wspominając już o klasycznym już dzisiaj opracowaniu pod redakcją Tannen i Saville-Troike (*Perspectives on silence*, 1985), wyraźnie wskazują, że kultury Azji Wschodniej zdecydowanie waloryzują komunikacyjnie pojmowane milczenie<sup>13</sup>. W dość podobny sposób charakteryzuje się społeczności skandynawskie, w których predyspozycja do kontemplacji i obserwacji miałyby przeważać nad werbalnym działaniem (wszystko to w myśl poszanowania zasady dyskrecji i prywatności). Jeśli wierzyć Lehtonen i Sajavaara (1985), Skandynawowie są doskonale świadomi tej cechy i często sami uznają się za «innych», czy wręcz «dziwnych» w stosunku do innych narodów (być może chodzi o swego rodzaju projekcję stereotypu narzuconego z zewnątrz)<sup>14</sup>. Po przeciwnej stronie wydają sytuować się, różnorodne zresztą etnicznie, społeczności Stanów Zjednoczonych Ameryki. Procesy integrujące ogromną rzeszę imigrantów miałyby w tym wypadku doprowadzić do nadania werbalności statusu szczególnie istotnej praktyki społecznej.

Traktując o ilościowej i jakościowej wadze słowa, nie należy zapominać, że parametr ten jest szczególnie istotny również w przypadku charakteryzowania poszczególnych społeczności językowych ze względu na tzw. sekwencyjną organizację dyskursu. Chodzi o mechanizm regulacji konwersacji w znaczeniu wkładu poszczególnych rozmówców, zarówno co do momentu włączania się do rozmowy, jak i długości zabierania głosu. Podstawowym odniesieniem jest w tym wypadku model *turn-taking* Sacksa, Schegloffa i Jeffersona (1974), którzy opisują podstawowe zasady przejmowania słowa w strukturze konwersacji. W modelu, o którym mowa, milczenie w bardzo wielu wypadkach tożsame jest właściwie z pauzą czy raczej pauzami, będącymi sygnałami do przejścia tury konwersacyjnej. Pauzy mogą mieć charakter, nazwijmy to, «techniczny»

---

<sup>13</sup> Już na etapie edukacji wczesnoszkolnej japońskie dzieci uczone są świadomego panowania nad słowem i komunikacyjnej interpretacji milczenia. Co ciekawe, wydaje się, że w wielu przypadkach w kontaktach «dzieci – rodzice; dzieci – nauczyciele», ruchy ciała są istotniejsze niż werbalne uwagi i polecenia. Symptomatyczne może być również to, iż japońskie komunikaty i instrukcje rozpowszechniane w miejscach publicznych są szczególnie długie i wyczerpujące. Taki sposób ich formułowania ma oszczędzić obywatelom konieczności zwracania się z pytaniami czy prośbami o objaśnienia do innych osób (Mateu Serra, 2003: 203).

<sup>14</sup> Zauważmy jeszcze, że traktowanie *en bloc* społeczności japońskiej i społeczności nordyckich jako «milczących», nie wszystkim badaczom wydaje się uprawnione. Według Sajavaara i Lehtonen (1997: 271), «azjatyckie milczenie» może być opisywane w kategoriach «milczenia aktywnego, sprawczego», które w określonych wypadkach jest absolutnie konieczne dla stworzenia właściwej komunikacyjnej atmosfery i ułożenia sobie poprawnej relacji z interlokutorem. W przypadku «nordyckiej ciszy» mamy raczej do czynienia z tendencją do pewnej pasywności, motywowanej być może także określonym modelem dystansu w relacjach międzyludzkich.

i stosowane są w tym wypadku niejako automatycznie, właśnie jako sygnał wskazujący partnerowi w komunikacji, że może włączyć się do rozmowy. W wielu wypadkach pauzy mogą być też «znaczące», a więc łamiące zasady typowej sekwencyjności. W perspektywie etnografii komunikacji należałoby podkreślić, że wspomniane w pierwszym rzędzie „pauzy techniczne” mogą mieć w różnych społecznościach socjokulturowych niepokrywającą się długość, stąd też pewne nieporozumienia występujące w komunikacji interkulturowej. Zauważono np., że w grupach złożonych z Amerykanów i Indian Navajo używających angielskiego jako *lingua franca*, ci pierwsi bardzo często powtarzają czy też parafrazują pytania kierowane do drugich. Dzieje się tak dlatego, że czas trwania pauz stosowanych przez społeczność indiańską jest o połowę dłuższy od tego, do którego przyzwyczajeni są Amerykanie, interpretujący natychmiastowy brak odpowiedzi jako niezrozumienie pytania.

Kolejnym aspektem pozwalającym na socjopragmatyczny opis dominującego stylu komunikacji jest **koncepcja relacji międzyludzkich**. W przypadku tego elementu typologicznego, brane są pod uwagę trzy komplementarne wobec siebie wymiary. Są nimi:

1. relacja pozioma (pozostająca w związku z czynnikiem «dystansu»);
2. relacja pionowa (związana z socjolingwistycznie ujmowanym czynnikiem «władzy»);
3. oś «porozumienia» rozpatrywana w opozycji do osi «konfliktu».

Analizując pierwszą z podkategorii, rozróżnia się zazwyczaj pomiędzy «społecznościami [komunikacyjnej] bliskości» a «społecznościami dystansu». Operatory, które pozwalają na dokonanie rozróżnienia, mogą mieć charakter tak werbalny, jak parawerbalny i niewerbalny. Wśród najbardziej typowych wyróżników można by wymienić chociażby reguły proksemiczne czy stosowane formy adresatywne (a wśród nich apelatywa, deminutywa, pronominalne formy poufale bądź dystansowe [*T/V*]<sup>15</sup>). Relacja pionowa pozwala z kolei na wyróżnienie społeczności o etosie hierarchicznym bądź egalitarnym. W tym wypadku elementami brany pod uwagę są wszelkiego rodzaju werbalne i niewerbalne zachowania, poprzez które interlokutorzy wskazują na wagę, jaką przypisują czynnikowi hierarchicznemu. Z punktu widzenia analizy socjopragmatycznej, obserwacji poddać można m.in. system przejmowania słowa (a więc, wspominany wcześniej model *turn-taking* – swoista «reglamentacja» słowa może mieć podłoże czysto hierarchiczne), jak również system stosowanych form adresatywnych<sup>16</sup>. W przypadku języków Azji Wschodniej bardzo pouczający w tym wypadku jest mocno rozbudowany i powszechnie stosowany system honoryfikatywny, mający swoje leksykalne i morfologiczne

<sup>15</sup> (*T* = «formy solidarności» pozostające w opozycji do form dystansu oznaczanych jako *V*).

<sup>16</sup> O językowych rytuałach tworzenia więzi interpersonalnych (rytuałach typowych zwłaszcza dla społeczności polskojęzycznej) traktuje monografia Drabik (2010).



wykładowcy)<sup>17</sup>. Można spodziewać się, że o ile społeczności hołdujące etosowi hierarchicznemu będą podkreślać wszelkiego rodzaju nierówności wynikające z różnic statusu pomiędzy interlokutorami, o tyle w społecznościach egalitarnych waga czynnika «władzy» (rozpatrywanego w kategoriach socjolingwistycznych) będzie minimalizowana (choćby poprzez powszechne stosowanie form typu *T*, czy znoszenie tytułomani<sup>18</sup>). Ostatni z elementów stanowiących o dominującym rodzaju relacji interpersonalnych (oś konfliktu *vs* oś porozumienia – społeczności «konsensualne» *vs* «społeczności konfrontacyjne») wydaje się prowadzić do pewnej modyfikacji na poziomie konceptualizacji zasady komunikacyjnej kooperacji. Aprioryczne uznanie reguły komunikacyjnego porozumienia i interakcyjnego współdziałania może być uznane za podstawę pragmatycznego działania, ale już zakres oddziaływania tej zasady wydaje się podlegać określonej wariantywności. Przyzwolenie na werbalną, otwarcie wyrażaną konfrontację w niejednorodny sposób charakteryzuje poszczególne społeczności. Na przykład, w odniesieniu do społeczności japońskiej mówi się o «brutalności odmowy, sprzeciwu czy zaprzeczenia» (innymi słowy, «brutalności *nie*», której za wszelką cenę należy unikać) (Haugh, 2004: 85–109). Z kolei w wypadku współczesnego społeczeństwa izraelskiego (na które powołuje się Kerbrat-Orecchioni (1994: 84), cytując badania przeprowadzone przez Katriel (1986) i Schiffrin (1994)), przyzwolenie na otwarte wyrażanie niezgody wydaje się szczególnie szerokie.

Kolejnym z elementów typologicznych stanowiących o podobieństwach i różnicach pomiędzy wyróżnianymi etnolektami jest **koncepcja jednostki**. Etos solidarności oraz etos indywidualizmu stanowią w ten sposób kolejne punkty odniesienia, pozwalające na określanie społeczno-komunikacyjnych preferencji. Opozycje kształtujące się na poziomie definiowania roli jednostki mogą wyrażać się w następujący sposób:

- grupa postrzegana jest jako «zbiór jednostek» (społeczności o dominującym etosie indywidualizmu) *vs* jednostki rozpatrywane są na tle grupy (etos solidarności);

- jednostka definiowana jest poprzez swoją własną osobowość (społeczności indywidualistyczne) *vs* jednostka definiowana jest poprzez miejsce, jakie zajmuje w strukturze społecznych relacji (społeczności solidarności);

- realizacja indywidualnych zamierzeń jawi się jako najistotniejsza (etos indywidualizmu) *vs* cele grupy przeważają nad zamierzeniami jednostki (etos solidarności);

- członkowie społeczności jawią się jako niezależni i samowystarczalni (indywidualizm) *vs* członkowie grupy pozostają w sieci ścisłych zależności (solidarność);

<sup>17</sup> O azjatyckiej honoryfikatywności w sposób bardzo wyczerpujący pisze Huszcza (2006).

<sup>18</sup> Która to, w opinii Łazińskiego (2006), powszechna jest w polskiej praktyce komunikacyjnej.

– istnieje znacząco zaakcentowana tendencja do rozróżniania członków grupy (indywidualne „ja” przeważa nad kolektywnym „my”) vs członkowie grupy ujmowani są w dość homogenicznych, «wspólnotowych» kategoriach;

– wśród członków grupy rozpowszechniona jest zasada rywalizacji vs dąży się przede wszystkim do współdziałania i wewnętrznej harmonii grupy;

– życie prywatne uznawane jest za nienaruszalne vs pewna ingerencja grupy w życie prywatne poszczególnych jej członków uznawana jest za dopuszczalną.

Wydaje się, że społeczności cywilizacji zachodniej w dość powszechny sposób postrzegają interakcję jako kontakt osób traktowanych w kategoriach indywidualistycznych i to właśnie indywidualne, odrębne «twarze» (by odwołać się do wspomnianego wcześniej pojęcia teorii grzeczności językowej) angażują się w komunikacyjną wymianę (stąd też zachodnia koncepcja interakcji często oceniana jest jako egocentryczna i skrajnie personalistyczna). Tego rodzaju konceptualizacja nie może jednak uchodzić za uniwersalną. Badania antropologiczne wskazują bowiem, że na znacznych obszarach Afryki, Pacyfiku czy Azji Wschodniej jednostka rozpatrywana jest zawsze na tle grupy (rodziny, plemienia, klanu...), co z kolei prowadzi do wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy strefą *in-group* (przynależną jednostce i dyktującą obowiązujące normy) i strefą *out-group* (identyfikowaną ze światem zewnętrznym, postrzeganym zwykle w negatywny sposób). Takie rozgraniczenie jest jednocześnie równoznaczne z przedkładaniem «grupowej harmonii» nad indywidualną satysfakcję. Dbłość o własne terytorium (rozpatrywane, oczywiście, w terminach symbolicznych), jego ochrona, pozostają na drugim planie: najistotniejsze jest wspólne, grupowe dobro i akceptacja ze strony grupy. Jakie konsekwencje może mieć ta ostatnia koncepcja, jeśli weźmiemy pod uwagę np. konwersacyjny uzus i kształtującą się poprzez niego interpersonalną relację? Kerbrat-Orecchioni (1994: 98) zauważa, że społeczności zdominowane przez etos solidarności stosują nader często dość specyficzne z naszej europejskiej perspektywy rytuały przedstawiania się. I tak, w wielu społecznościach orientalnych, w zwyczaju jest podawanie nie tylko imienia i nazwiska, ale również wymienianie nazwy firmy, w której się pracuje, bądź też szkoły, do której się uczęszcza (w ten sposób «indywidualna tożsamość» uzupełniana jest zawsze o «tożsamość społeczną»). Znamienne może być także użycie zaimków dzierżawczych z leksemami takimi jak «kraj» czy «naród», «dom», «szkoła» (jeśli wierzyć Parkowi (1979: 79), Chińczycy i Koreańczycy nader często używają fraz typu: «nasz kraj», «nasz naród», «nasz dom», «nasza szkoła»). Solidarność postrzegana w terminach etnograficznych oznacza w ten sposób, że członkowie grupy, do której się należy, jawią się zawsze jako przedłużenie osobowego «ja»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Dość pouczającym przykładem inkluzji osobowego «ja» w sferę grupowego «my» mogą być również sposoby, w jakie współcześni Grecy składają sobie życzenia. Jak pisze Katsiki (2001: 13), życzenia kierowane w dniu urodzin czy imienin zawierają prawie zawsze odniesienia do bliskich jubilatów czy solenizantów. I tak typowymi formułami są sekwencje: *Na xerese ton andra su* (*Obyś była szczęśliwa ze swoim mężem*) lub *Xronia sas pola* (*Wielu lat dla Was Obojga*).

**Stopień rytualizacji** to następny z aspektów istotnych przy socjopragmatycznej typifikacji profili komunikacyjnych. Komponent rytualny typowy dla praktyki werbalnej wydaje się podlegać dość znacznemu zróżnicowaniu, stąd też delimitacja etnolektów przeciwstawia sobie w tym wypadku dwie reguły, a mianowicie: «autentyczność» i «ceremonialność». Interakcyjne działania komunikacyjne podlegają normalizacji, której stopień jest często nierównoznaczny: interakcyjna negocjacja ról komunikacyjnych lub indywidualna improwizacja nie we wszystkich społecznościach mają ten sam status. Podstawowymi wskaźnikami dla opisywanego parametru są:

- liczba oraz częstotliwość użycia skonwencjonalizowanych, rutynowych formuł konwersacyjnych (często o charakterze frazeologicznym)<sup>20</sup>;
- stopień leksykalizacji poszczególnych formuł, jak również regularność ich użycia w określonych sytuacjach komunikacyjnych;
- margines swobody, jaki pozostawia się w stosowaniu ustalonych norm komunikacyjnych.

Wśród społeczności o wysokim stopniu rytualizacji Kerbrat-Orecchioni (1994: 108–109) wymienia społeczeństwa takie jak: japońskie, chińskie, koreańskie, hinduskie, tureckie, czy też ogół społeczności muzułmańskich, w których rytualizacja pozostaje w ścisłym związku z uwarunkowaniami religijnymi. Na przeciwnym biegunie sytuują się społeczeństwa zachodnie, mające oczywiście swoje formuły rytualne, ale nadające im nieco odmienny charakter, a przede wszystkim różniące się pod względem zasięgu ich użycia (zauważmy, że w zachodnim kręgu kulturowym nawet rutynowe formuły konwersacyjne w bardzo wielu wypadkach nie mają charakteru absolutnego, podlegając wariantowości, którą trudno byłoby sobie wyobrazić w przypadku społeczności «ceremonialnych»). Jak sugeruje ponadto Johnstone (1991: 572), koncepcja grzeczności językowej w społecznościach o słabym stopniu rytualizacji podlega często procesowi swoistej personalizacji: modyfikowanie dominujących konwencji czy też reinterpretacja zachowań rutynowych odbierane są jako dowód zaangażowania w interakcję oraz interpersonalny sygnał kooperacji. Oczywiście, biorąc pod uwagę dynamikę procesów społecznych i kulturowych, bardzo różnie zresztą motywowanych, należy zawsze pamiętać o dokonujących się nieustannie zmianach w systemie stosowanych formuł o znacznym stopniu konwencjonalizacji. W przypadku społeczeństw zachodnich, za dość znamienne uważam chociażby modyfikacje formuł życzeń, które u swego źródła związane były ze świętami religijnymi (ang. *Season's greetings* zamiast *Merry Christmas*; hiszp. *Próspero Año*

---

<sup>20</sup> Przykładem mogą być w tym wypadku choćby formuły podziękowań powszechnie stosowane w Indonezji. Wyrażając wdzięczność za jakąś przysługę, przywołuje się tam frazę, która w polskim tłumaczeniu brzmiałaby: *Bardzo dziękuję, oby Bóg Pana/Panią błogosławił, oby Pana/Pani dzieci odniosły w życiu szczęście, oby cieszył(a) się Pan/Pani dobrym zdrowiem i oby życie uśmiechało się zawsze do Pana/Pani* (Kilani et al., 1992: 146).

*Nuevo / Felices Fiestas* zamiast *Feliz Navidad*); innym przykładem mogłoby być wahanie pomiędzy stosowaniem *Niech będzie pochwalony...* a *Dzień dobry* jako formułą pozdrowienia, kierowaną do osób duchownych.

Ostatnim elementem, który proponuję rozważyć jest **emotywność**. Bardzo tradycyjne podejścia z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki kierują się w tym wypadku w stronę stereotypowego, w moim odczuciu, rozróżnienia pomiędzy «kulturami emocjonalnymi» a «antyemocjonalnymi». W takich ujęciach, jedne społeczności miałyby przyzwalać na otwarte uzewnętrznianie uczuć i emocji, podczas gdy inne nakazywałyby kontrolowanie i ukrywanie stanów afektywnych. Ze swej strony proponuję rozpatrywanie emotywności w kategoriach pewnego rutynowego atrybutu interakcji (a nie tylko ładunku emocjonalnego wypowiedzi), który daje się odnieść do stopnia zaangażowania uczestników komunikacji, przeciwstawiając się z kolei strategiom nastawionym na powściągliwość, nienaruszanie terytorium współrozmówców, budowanie społecznego dystansu. Tak zarysowana koncepcja bliska jest z pewnością etnopragmatyce, która dostarcza licznych dowodów na to, że poziom afektywny wypowiedzi jest nie tylko kwestią indywidualnej preferencji, ale także, i to jak można sądzić w znacznej mierze, kwestią prototypowego modelu interakcji obowiązującego w danej kulturze, modelu będącego odzwierciedleniem akcentowanych wartości.

Jak zauważa Awdiejew (2007: 47), dążenie do solidarności uczuciowej mówiących, obok dążenia do prawdy i do tworzenia wzajemnych zobowiązań w zachowaniach partnerów, jest jednym z podstawowych kierunków werbalnych działań interakcyjnych. Biorąc pod uwagę maksymy konwersacyjne Grice'a (informatywność, prawdziwość, rzeczowość, jasność, oszczędność i właściwe uporządkowanie), można by sądzić, że wyrażanie emocji w języku, jeśli nie zbędne, jest przynajmniej drugorzędne w stosunku do głównych celów komunikacji. W rzeczywistości „każdy typ kontaktu językowego ma towarzyszące właściwości natury pragmatycznej, w których emocje odgrywają zasadniczą rolę” (Awdiejew 2007: 115). Akty ematywne nie muszą jednak w istocie informować o przeżywaniu przez nadawcę określonych uczuć pozytywnych czy negatywnych. W ogromnej większości wypadków fakt rzeczywistego przeżywania określonych stanów emocjonalnych jest absolutnie drugorzędny, w komunikacji mamy bowiem najczęściej do czynienia z konwencjonalnym wyrażaniem uczuć i emocji, którego znaczenie jest w pierwszym rzędzie regulujące, a więc nastawione na spowodowanie zmian w zachowaniu interakcyjnym. W tym sensie, zasada «solidarności uczuć» nie zależy od żadnej «logiki naturalnej»: w zależności od wymagań danej kultury zmieniać mogą się podległe jej konwencje.

Emotywność rozpatrywana jako jeden z aspektów typologicznych socjopragmatycznego opisu profili komunikacyjnych odnosi się więc zasadniczo do «komunikacji ematywnej», przeciwstawianej z kolei komunikacji «emocjonalnej»<sup>21</sup>. O ile pierwsza

---

<sup>21</sup> W tym wypadku inspiruję się rozróżnieniem konceptualno-denominacyjnym, zaproponowanym przez Arndta i Janney'a (1991), pamiętając również o pojęciu *emotive capacity*, defi-

z wyodrębnionych odmian jest zawsze interakcyjnym działaniem strategicznym (tzn. obliczonym na osiągnięcie określonego celu ilokucyjnego czy perlokucyjnego), o tyle ta druga wiąże się zasadniczo z eksterioryzacją stanów afektywnych, niemających znamion interakcyjnego działania strategicznego. Przy tak nakreślonej perspektywie, emotywność jawi się jako część komunikacyjnego etosu, który nie tyle przyzwala na okazywanie uczuć i emocji, co wyraźnie wskazuje na niejaka konieczność werbalnego, emocjonalnie nacechowanego określenia swego stosunku do innych uczestników komunikacji i do zdarzeń. Ten swoisty imperatyw komunikacyjny, typowy dla jednych kultur i w znacznym stopniu obcy innym, nie musi oznaczać oczywiście niczego więcej niż konwencji przyjętej w danej społeczności językowej. Konwencjonalne mogą być też ematywne operatory, ale konwencja w tym wypadku jest nie do przecenienia, zważywszy, że wielokroć to właśnie ona decyduje o udanym funkcjonowaniu w danej społeczności kulturowej i językowej<sup>22</sup>.

Analiza ematywnego etosu komunikacyjnego czerpać może z pragmatycznej obserwacji różnorodnych form i mechanizmów językowych, a wśród nich chociażby pronominalnych i nominalnych form adresatywnych, czy też operatorów interakcyjnych (stanowiących, w terminologii Grochowskiego (1997), podgrupę «wrażen funkcyjnych»). W przypadku hiszpańskojęzycznej społeczności Półwyspu Iberyjskiego elementami pełniącymi wyraźną rolę ematywizującą są np. zgramatykalizowane formy wołaczowe (*hombre, mujer, hijo* (w słownikowym<sup>23</sup> tłumaczeniu: *człowieku, kobieto, synu*)<sup>24</sup> oraz operatory interakcyjne o postaci etymologicznie rozkaznikowej (*venga, vaya, anda, vamos*)<sup>25</sup>.

#### 4. Rekonstrukcja dominującego stylu interakcji – uściślenia metodologiczne

Dokonując zestawienia faktów, mechanizmów i strategii językowo-komunikacyjnych stanowiących podstawę wnioskowania na temat dominującego stylu interakcji danej społeczności stajemy bez wątpienia przed pytaniem

---

niowanym przez Caffi i Janney'a (1994: 327) jako „certain basic, conventional, learned, affective-relational communicative skills that help them interact smoothly, negotiate potential interpersonal conflicts, and reach different ends in speech”.

<sup>22</sup> Oczywiście, różne profile komunikacyjne nie są zupełnie obcymi, odseparowanymi od siebie blokami. Nie należy więc raczej zakładać jednoznacznego antagonizmu tego typu schematów, zważywszy, iż różnice zaznaczają się głównie na poziomie stopnia danych wartości w poszczególnych społecznościach językowych i kulturowych.

<sup>23</sup> A co za tym idzie, w tłumaczeniu bardzo często istotnie różnym od komunikacyjno-funkcjonalnej ekwiwalencji.

<sup>24</sup> Polskie adresatywy analizuje m.in. R. Przybylska (2001). Bez wątpienia na uwagę zasługuje również monografia K. Sikory, w której autor łączy optykę socjolingwistyczną z interakcyjną, opisując formy adresatywne używane w polskiej społeczności wiejskiej.

<sup>25</sup> Pisałem o nich m.in. w mojej monografii habilitacyjnej (Baran, 2010).

o rodzaj zależności pomiędzy zaobserwowanymi zjawiskami. Funkcjonalny wymiar poszczególnych poświadczeń leksykalnych i frazeologicznych, form adresatywnych, rutyn konwersacyjnych, form aktów mowy czy całego szeregu zachowań parawerbalnych powinien stanowić wskazówkę co do grupowania oraz interpretacji wydzielonych elementów. Tak więc, zgodnie z przyjętym założeniem wstępnym (analiza powierzchniowa → analiza pośrednia → analiza *makro*), operatory o różnorodnej naturze formalnej mogą mieć podobne znaczenie z punktu widzenia socjokulturowej praktyki. Ta ostatnia może akcentować wartości, które dają się kategoryzować w zestawieniach: harmonia vs rywalizacja; interakcyjna solidarność vs zasada nie-ingerencji; autentyczność vs ceremonialność; afektywność vs powściągliwość; wolność vs obligatoryjność (przestrzegania określonych norm). Oczywiście, rekonstrukcja profilu komunikacyjnego danej społeczności językowej nie prowadzi zazwyczaj do wyodrębnienia globalnego, monolitycznego, całkowicie spójnego systemu. Możliwe jest raczej wydzielenie pewnych zbieżnych kombinacji, które wydają się bardziej reprezentatywne niż inne. Dość częste jest np. współistnienie etosu bliskości i etosu indywidualizmu; podobnie kombinacje: bezpośredniość formułowania aktów dyrektywnych + etos egalitarny; etos dystansu + etos hierarchiczny; autentyczność + etos emotywny, wydają się przejawiać dość znaczną regularność. Nie należy zapominać, że w niektórych wypadkach wskaźniki uznawane powszechnie za zbieżne z punktu widzenia socjokulturowej logiki, nie występują wspólnie (albo na odwrót: współistniejące elementy dominującego etosu komunikacyjnego mają, różnie interpretowaną społeczno-kulturową wartość<sup>26</sup>). Model opisu powinien więc zakładać możliwość istnienia określonych kategorii pośrednich; nie należy także zapominać, że komunikacyjne współdziałanie przewiduje także pewne mechanizmy kompensacyjne<sup>27</sup>.

Poszukiwanie wyznaczników dominującego stylu interakcji werbalnej może odbywać się w ramach badań kontrastywnych<sup>28</sup>, konfrontatywnych lub też ograniczać się do analizy jednego, wybranego etnolektu. Niezależnie

---

<sup>26</sup> Na przykład, w przypadku anglojęzycznych społeczności USA, często aktualizowane popularne formy adresatywne wydają się współistnieć z normami proksemicznymi, przypisywanymi dystansowym profilom komunikacyjnym.

<sup>27</sup> W przypadku społeczności polskojęzycznej takim mechanizmem kompensacyjnym może być chociażby częste odwoływanie się do deminutywnych form imienia używanych z dystansową formą *pan/pani* (*Pani Krysiu; Panie Czesiu; Pani Wandziu, ...*). Dystans tworzony poprzez konwencjonalną formę *I*, zostaje przełamany, zgodnie z regułą «serdeczności», dzięki formie zdrobnienia. Zauważmy jeszcze, iż przywoływana wcześniej polska «tytułomania» odzwierciedlająca «kurtuazję» postrzeganą jako wartość kulturową, nie wyklucza etosu bliskości. Tytułowanie wśród osób «równych» sobie, znających się od wielu lat (dość powszechne zwłaszcza wśród starszego pokolenia) nie wyklucza okazywania pozytywnych uczuć. O szczególnie bogatej polskiej derywacji ekspresywnej imion, współdziałającej z określonymi typami aktów mowy oraz o regule «serdeczności» pisze m.in. Anna Wierzbicka (1985 [1999]).

<sup>28</sup> Na temat polskiej i niemieckiej grzeczności językowej pisze m.in. Tomiczek (2005).



od obranej opcji, socjopragmatyczne profilowanie stawia przed badaczem szereg pytań o charakterze metodologicznym. Niewątpliwie jedną z podstawowych trudności w określaniu dominującego etosu komunikacyjnego jest wewnętrzna niejednorodność społeczności poddawanych analizie. Owa niejednorodność przejawia się chociażby we współistnieniu różnorodnych socjolektów, *genderlektów*, idiolektów, itp. Istotny problem może także stanowić kwestia ekwiwalencji sytuacyjnej. I tak, obserwacja i ewentualne porównywanie określonych mechanizmów i zachowań komunikacyjnych powinny dokonywać się w kontekście sytuacyjnym o znacznym stopniu zbieżności, a ten nie zawsze jest łatwy do określenia (zauważmy, że konteksty sytuacyjne mogą wydawać się często bardzo podobne, mając w rzeczywistości zupełnie różne znaczenie społecznie i kulturowe<sup>29</sup>). Stąd też, w ramach badań interkulturowych postuluje się mówienie tylko o tzw. «zbliżonej ekwiwalencji» (*near-equivalence*). Kolejnym problemem jest zależność istniejąca pomiędzy literalnym znaczeniem poddawanych analizie wypowiedzi a ich interpretacją pragmatyczną i socjopragmatyczną. Można bowiem rozważać, jak dalece znaczenie dosłowne zanika lub też utrzymuje się, tworząc coś w rodzaju «konotacyjnego śladu», który to z kolei nakłada się na funkcjonalny wymiar danego mechanizmu językowego analizowanego z perspektywy socjokulturowej. Kerbrat-Orecchioni (1994: 119), odnosząc się właśnie do tej kwestii, zastanawia się, w jakim stopniu koncept Boga jest realnie postrzegany przez interlokutorów aktualizujących arabskie, rytualne formuły pozdrowienia, albo czy formuły uniżenia stosowane w koreańskim odczytywane są w istocie jako formy autodeprecjacji (być może chodzi tylko o zdemotywowane formuły grzecznościowe).

Kolejne pytania natury metodologicznej związane są z neutralizacją klasycznych czynników analizy socjolingwistycznej czyli, inaczej mówiąc, elementów strategicznych interakcji, pozostających w ścisłym związku z samą sytuacją komunikacyjną oraz cechami interlokutorów (wiek, płeć, status społeczny, stopień zażyłości, itp. Poważną trudność może stanowić sam język analizy wraz z przypisanymi mu terminami i kategoriami opisowymi, nie wspominając już o normach socjokulturowych przyswojonych przez poszczególnych badaczy (stąd niejednokrotnie pojawiające się zarzuty etnocentryzmu, który miałby charakteryzować badania socjopragmatycznie oraz interkulturowe).

Trudno określić, czy możliwe jest rzeczywiste przezwycięzenie wszystkich wspomnianych trudności natury metodologicznej. Wydaje się jednak, że sama świadomość ich istnienia pomaga w budowaniu modelu, który wolny jest od nieuprawnionych generalizacji czy nadinterpretacji. Model ów odsyła

---

<sup>29</sup> Prośba o ogień, kierowana na ulicy do osoby nieznajomej, może być interpretowana zupełnie odmiennie w europejskim i arabskim kontekście kulturowym (zwłaszcza jeśli interlokutorzy nie są tej samej płci).

wyraźnie do tego, co w swojej «gramatyce interakcji werbalnej» Awdiejew (2007: 67) uznaje za «analizę głębinową», a więc tę, która zmierza do „wyczerpującego opisu bazy motywacyjnej danej konwersacji, uwzględniając wszystkie możliwe czynniki tej bazy” (te zaś mogą być motywowane społecznie, kulturowo i psychologicznie)<sup>30</sup>.

## 5. Tytułem zakończenia

Próby tworzenia socjopragmatycznej typologii profili komunikacyjnych – oprócz wymiernych korzyści, które mogą przynieść choćby glottodydaktyce czy traduktologii – wskazują jeszcze na wagę, jaką w badaniach językoznawczych przypisywać należy konwencji. Nieustanne negocjowanie ról, typowe dla werbalnej interakcji odbywającej się w określonym kontekście czy też komunikacyjna intersynchronizacja nie wykluczają bowiem odwoływania się do pewnych schematów komunikacyjno-interakcyjnych o znacznym stopniu konwencjonalizacji i odzwierciedlających dominujący etos komunikacyjny. Zasięg konwencji, będącej jednym z operatywnych pojęć pragmatyki czy teorii dyskursu, nie może być w konsekwencji ograniczany tylko do pewnych konwersacyjnych automatyzmów przypisywanych generalnie tzw. komunikacji fatycznej. Konwencje pragmatyczno-dyskursywne nie są jednak jednowymiarowe, ale odpowiadają w rzeczywistości obszarom, które można kategoryzować jako «społeczno-kulturową umowę», «interakcyjny wybór» i «komunikacyjny uzus»<sup>31</sup>. Takie postrzeganie konwencji wyklucza więc przypisywanie jej, niejako w sposób automatyczny, cechy obligatoryjności. W ten sposób, partnerzy w komunikacji dokonują określonych wyborów w ramach współistniejących norm. Socjokulturowe konwencje rządzące interakcją werbalną mogą zatem podlegać porządkowi hierarchicznemu: obok tzw. konwencji mocnych (odpowiadających zasadniczo stosowanym powszechnie rutynom konwersacyjnym) istnieją tzw. konwencje pośrednie i słabe, których podstawową cechą typologiczną nie jest obligatoryjność, a tylko określony stopień zwyczajowości. Wszystkie one bez wątpienia należą do określonych profili komunikacyjnych.

---

<sup>30</sup> Drugą, a właściwie wyjściową, płaszczyzną gramatyki interakcyjnej jest «analiza powierzchniowa» – wyjaśnia ona, z jakimi typami zjawisk mamy do czynienia oraz ustala ich standardowość/niestandardowość z punktu widzenia zastosowania środków systemowych danego języka w normalnej konwersacji (Awdiejew, 2007: 66). O operacyjnym i ideacyjnym wymiarze «gramatyki komunikacyjno-interakcyjnej» pisze także Habrajska (2004).

<sup>31</sup> O trzech podstawowych typach konwencji funkcjonujących w socjologii pisze Dąmbaska (1975).

## Bibliografia

- Arndt, H., R. W. Janney. 1991. "Verbal, prosodic, and kinesic emotive contrasts in speech", *Journal of Pragmatics* 15, 521–549.
- Awdiejew, A. 2007. *Gramatyka interakcji werbalnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baran, M. 2010. *Emotividad y convención sociopragmática. Una contribución al estudio del ethos comunicativo de la comunidad hispanohablante peninsular*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Baran, M. 2012. *Teoria etosu komunikacyjnego a opis socjopragmatyczny*, [w:] J. Pluciennik, P. Stalmaszczyk (red.), 7–19.
- Brown, P., S. Levinson. 1978. "Universals in language usage: Politeness phenomena", [w:] E. Goody (ed.), 56–289.
- Brown, P., S. Levinson. 1987. *Politeness. Some universals in language usage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caffi, C., R. W. Janney. 1994. "Toward a pragmatics of emotive communication", *Journal of Pragmatics* 22, 325–373.
- Dąbska, I. 1975. *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław: Ossolineum.
- Drabik, B. 2010. *Językowe rytuały tworzenia więzi interpersonalnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goody, E. (ed.). 1978. *Questions and politeness: strategies in social interaction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grochowski, M. 1997. *Wyrażenia funkcyjne. Studium leksykograficzne*, Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN.
- Grupo CRIT. 2003. *Claves para la comunicación intercultural. Análisis de interacciones comunicativas con inmigrantes*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Habrajska, G. (red.). 2001. *Język w komunikacji*, t. 1, Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.
- Habrajska, G. 2004. *Komunikacyjna analiza i interpretacja tekstu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hall, E. T. 1976. *Beyond Culture*, Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- Haugh, M. 2004. "Revisiting the conceptualisation of politeness in English and Japanese", *Multilingua. Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication* 23, 85–109.
- Hernández Sacristán, C. 2003. "Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa", [w:] Grupo CRIT, 37–87.
- Huszcza, R. 2006. *Honoryfikatywność. Gramatyka. Pragmatyka. Typologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaworski, A. (red.). 1997. *Silence. Interdisciplinary perspectives*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter.
- Johnstone, B. 1991. "Individual style in an American public opinion survey: Personal performance and the ideology of referentiality", *Language in Society* 20–4, 557–576.
- Katriel, T. 1986. *Talking straight. Dugri Speech in Israeli Sabra culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Katsiki, S. 2001. « Politesse linguistique et communication interculturelle: le vœu en français et en grec », [w:] C. Kerbrat-Orecchioni, V. Traverso (éd.), 9–15, [online] <http://www.unige.ch/fapse/SSE/groups/aric>.
- Kerbrat-Orecchioni, C. 1994. *Les interactions verbales*, t. 3, Paris: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, C. 1996. *La conversation*, Paris: Seuil.

- Kerbrat-Orecchioni, C. 2000. « Les actes de langage dans une perspective interculturelle : Problèmes théoriques et descriptifs », [w:] V. Traverso (éd.), 75–92.
- Kerbrat-Orecchioni, C. 2001. *Les actes de langage dans le discours. Théorie et fonctionnement*, Paris: Nathan.
- Kerbrat-Orecchioni, C. 2005. *Le discours en interaction*, Paris: Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni, C., V. Traverso (éd.). 2001. *Actes du VIIIème Congrès de l'Association pour la Recherche Interculturelle (ARIC)*, Genève: Université de Genève, [online] <http://www.unige.ch/fapse/SSE/groups/aric>
- Kilani, M. et al. 1992. « Il fait beau aujourd'hui. Contribution à l'approche linguistique des malentendus interculturels », *Cahiers de l'ILSL* 2, 127–154.
- Lebra, T. S. 1987. "The cultural significance of silence in Japanese communication", *Multilingua: Journal of Interlanguage Communication* 6 (4), 343–357.
- Leech, G. N. 1983. *Principles of Pragmatics*, London: Longman.
- Lehtonen, J., K. Sajavaara. 1985. "The Silent Finn", [w:] D. Tannen, M. Saville-Troike (eds.), 193–204.
- Linde-Usiekniewicz, J. 2007. *Językowe, międzyjęzykowe, kulturowe i międzykulturowe aspekty grzeczności*, [w:] M. Marcjanik (red.), 15–35.
- Łaziński, M. 2006. *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-plciowa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. 1923. "The problem of Meaning in Primitive Languages", [w:] C. K. Ogden, I. A. Richards (eds.), 296–336.
- Marcjanik, M. (red.) 2005. *Grzeczność nasza i obca*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Marcjanik, M. (red.). 2007. *Grzeczność na krańcach świata*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Mateu Serra, R. 2003. *El lugar del silencio en el proceso de comunicación*. Tesis doctoral/Rozprawa doktorska, Lleida: Universitat de Lleida.
- Miquel, L. 2004. "Lengua y cultura desde una perspectiva pragmática: algunos ejemplos aplicados al español", *redELE* 2, 1–25.
- Morsbach, H. 1988. "The importance of silence and stillness in Japanese nonverbal communication: a cross-cultural approach", [w:] F. Poyatos (ed.), 201–215.
- Ogden, C. K., I. A. Richards (eds.). 1923. *The Meaning of Meaning*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Park, M. S. 1979. *Communicative styles in two different cultures: Korean and American*, Seoul: Han Shin Publishing.
- Pluciennik, J., P. Stalmaszczyk (red.). 2012. *Metody badań i poszukiwania*, Łódź: Primum Verbum.
- Poyatos, F. (ed.). 1988. *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto: C. J. Hogrefe.
- Przybylska, R. 2001. *Czy w języku polskim istnieje osobna kategoria adresatywów*, [w:] G. Habrajska (red.), 180–186.
- Sacks, H., E. Schegloff, G. Jefferson. 1974. "The Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation", *Language* 50, 696–731.
- Sajavaara, K., J. Lehtonen. 1997. "The Silent Finn revisited", [w:] A. Jaworski, 263–283.
- Schiffrin, D. 1994. "Jewish argument as sociability", *Language in Society* 13–3, 311–335.
- Sikora, K. 2010. *Grzeczność językowa wsi*, cz. I: *System adresatywny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tomiczek, E. 2005. *Grzeczność nasza i niemiecka*, [w:] M. Marcjanik (red.), 43–68.
- Traverso, V. (éd.). 2000. *Perspectives interculturelles sur l'interaction*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

- 
- Tannen, D., M. Saville-Troike (eds.). 1985. *Perspectives on silence*, Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Wierzbicka, A. 1985. "Different cultures, different languages, different speech acts. Polish vs. English", *Journal of Pragmatics* 9, 145–178 [wersja polska: *Różne kultury, różne języki, różne akty mowy*, [w:] A. Wierzbicka. 1999. *Język – umysł – kultura*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 193–227].